

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/95552>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

T. VAN DEN HOOGEN

'Pastorale theologie': het theologisch procédé volgens Chenu

Het is wellicht te wijten aan de affiniteit van taalgebieden of aan de op- en neergang van theologische tradities. In ieder geval bestaat er momenteel binnen de nederlandstalige theologie een grote aandacht voor de duitse en angelsaksische richtingen. Theologisch werk uit het franse taalgebied ziet men slechts zelden geciteerd.

Toch ligt in de franse theologische traditie een zeer belangrijke aanzet voor het begrip van theologie dat men nu hanteert. Niet alleen geldt dit voor de opvatting van geloof en rationaliteit binnen de theologische wetenschap. Zelfs kan men stellen dat de huidige pogingen om binnen de theologische wetenschap theorie en praxis te integreren daar een duidelijk precedent vinden. Onder invloed van duitse en angelsaksische richtingen zoekt men momenteel naar de opzet van een 'kritische theologie'. In de franse theologie van de jaren '30 - '60 is een dergelijk concept reeds tot een verregaande ontwikkeling gekomen, maar min of meer in het vergeetboek geraakt.

Daarom is het van belang deze voorgeschiedenis aan een nader onderzoek te onderwerpen. Toen is — in de praktijk van de theologie-beoefening — een model van theologiseren gevonden dat zeker vragen openlaat, maar tevens ons nu tot een scherper bewustzijn kan brengen van de probleemstelling en van de richting van de oplossing.

We zullen in dit artikel dit onderzoek toespitsen op de figuur van M.-D. Chenu. Zijn werk valt — globaal gesproken — uiteen in twee gedeelten: publikaties waarin hij zich formeel bezighoudt met het statuut van geloof en theologie; en publikaties waarin hij inhoudelijk als theoloog aan het werk is. Hier zal alleen ingegaan worden op het werk uit de tweede periode. En het focus van het onderzoek zal alleen gericht zijn op de methode die Chenu in zijn inhoudelijk theologiseren feitelijk ontwikkeld heeft.

I. DRIE MOTIEVEN IN CHENU'S WERK

De taak die Chenu in het hier aan bod komende werk op zich neemt, kan men beknopt formuleren als: de theologische explicitering van pastorale ervaringen. De artikelen uit de tweede periode zijn namelijk ontstaan in een periode waarin hij actief lid en adviseur was van vele en velerlei groepen

franse katholieken. Ondanks hun uiteenlopend karakter kan men deze allemaal plaatsen onder één gemeenschappelijke noemer: ze zochten naar een nieuwe christelijke manier van leven in een zich snel veranderende maatschappij. Wie hiertussen als theoloog een plaats zoekt, zal moeten proberen te staan op het kruispunt van kerkelijke traditie en maatschappelijke ontwikkelingen.

De theologie van Chenu is van hieruit opgebouwd rond drie motieven: de sociaal-ekonomische realiteit, haar mogelijke humaniserende betekenis en de theologische doorlichting ervan. In de loop van dertig jaren keren deze motieven voortdurend terug, steeds scherper geformuleerd in hun onderling verband. De volgende presentatie wil Chenu zelf aan het woord laten met enkele van zijn meest saillante teksten. Toch blijft deze presentatie behept met een zekere abstraktie. Want terwille van het overzicht brengen we een strengere ordening aan dan bij Chenu het geval is. Dit is echter noodzakelijk omdat alleen daardoor de draagwijdte duidelijk wordt van de theologische reflectie.

Identificatie v/h maatsch. gebeuren

A. Socialisatie, arbeid, de massa

Wijl v/h marxisme!

My buiten-theologische analyse!

In zijn analyse van het maatschappelijk gebeuren maakt Chenu gebruik van drie groundbegrippen: socialisatie, arbeid, de massa.

*Substruktusay — persoon
neutrale*

Het begrip socialisatie heeft primair een ekonomische en sociologische betekenis. Chenu konstateert dat het menselijk handelen vervat ligt in 'ekonomische, sociale, juridische, politieke samenhangen die het terrein vormen van mijn overeenkomsten, arbeid en zaken-doen en die reeds voorgegeven zijn aan mijn bedoelingen' ¹. Dit kader van de individuele beslissingen kent in toenemende mate een mondiale omvang. Bovendien komt het tot uitdrukking in de aard zelf van het menselijk handelen: 'onze minst belangrijke handelingen, de meest elementaire zorg om het bestaan en onze zakelijke beslissingen op het kleinste niveau worden van alle zijden gekonditioneerd door wat men vroeger sociale neven-factoren noemde, door wat tegenwoordig de basis vormt van elke persoonlijke aktiviteit' ². Chenu spreekt over socialisatie zelfs als over een 'kollektief determinisme' ³. → *12 proces als conditie voor ontwerpe v/h beschaving*

Het proces van socialisatie is echter niet los te denken van een ander aspekt in de maatschappelijke ontwikkelingen: (de arbeid). Uiteindelijk definieert Chenu de socialisatie zelfs in funktie van de arbeid. Dit blijkt al enigszins uit de boven gegeven citaten. Om de samenhang tussen socialisatie en arbeid te begrijpen is evenwel noodzakelijk dat men de arbeid beschouwt als een struk-

waardoor wordt de arbeid gekonditioneerd.

¹ M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté* (1937), in: M.-D. CHENU, *Parole de Dieu II, L'évangile dans le temps*, Parijs 1964, 90 (dit verzamelwerk van Chenu zal verder afgekort worden als PD II).

² *Destinée personnelle et morale communautaire* (1941), in: PD II, 356.

³ Ibid. 357.

bewustwording van waarde van arbeid

tuur van de maatschappij zelf, zelfs als de centrale structuur ervan. Chenu spreekt niet over de arbeid als een persoonlijke handelwijze van de arbeider maar over het 'arbeids-milieu', het materieel-ekonomisch bestel waarbinnen de arbeider funktioneert. Arbeid is voor Chenu primair een ekonomische en historische grootheid⁴, en hij verzet zich meer dan eens tegen opvattingen in de moraaltheologie die over arbeid spreken vanuit een middeleeuwse, 'artisanale' opvatting over arbeid of vanuit een 18e-eeuwse liberalistische visie. De moderne samenleving is een nieuwe realiteit, een nieuwe fase in de geschiedenis van de mensheid; en dit juist dankzij het nieuwe gezicht dat de arbeid door mechanisering en automatisering heeft gekregen. Dit heeft een kwalitatieve verandering van de menselijke arbeid tot gevolg gehad. In de moderne industriële ontwikkeling heeft de mens de rationalisering van de natuur volledig doorgevoerd.

Dit impliceert dat de arbeid niet langer alleen de funktie heeft om te voorzien in de primaire levensbehoeften. 'De abrupte en materiële verbondenheid, opgelegd door de machine, wordt het fundament voor een geestelijke solidariteit van mensen die staan voor hetzelfde werk zodra zij weten en voelen dat zij in de arbeid zichzelf kunnen zijn'⁵. En elders zegt Chenu dat de arbeid als het ware de sociale energie schept die aan individuen en kollektiviteit een nieuwe doelstelling geeft in een ekonomie van diensten en behoeften⁶. Als gevolg hiervan heeft de arbeid een essentiële invloed op de ontwikkeling van de maatschappij. Door de beweging van concentratie — op materieel, ekonomisch, financieel en demografisch gebied — die zich voltrok in het kielzog van de industriële ontwikkeling ontstaat langzaam een nieuwe vorm van solidariteit, een nieuw bewustzijn van een gezamenlijke doelstelling. Door deze bewustwording tenslotte wordt de arbeid een faktor die de verdere loop van de geschiedenis bepaalt, doordat zij de basis vormt van een nieuwe creativiteit.

Aldus blijkt dat Chenu vanuit zijn visie op de arbeid ook het proces van socialisatie ruimer gaat zien. 't Heeft niet langer een louter sociaal-ekonomische betekenis maar impliceert tevens een perspectief op een meer humane toekomst. Chenu is er zich overigens van bewust dat een dergelijke ontwikkeling nog in haar beginfase verkeert en dat hier structurele problemen aan de orde komen die niet door middel van een 'restauratie van de morele waarden' opgelost kunnen worden, en evenmin door een abstrakte definitie van kapitalisme of werknemers-werkgeversverhoudingen⁷. Slechts die benadering is adequaat welke hen beschouwt als historisch gegroeide realiteiten en van daaruit naar oplossingen zoekt.

Subjekt van deze ontwikkelingen in de maatschappij is 'de massa'. Precies

⁴ Vgl. M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Parijs 1955, 9-41.

⁵ *Civilisation technique et spiritualité nouvelle* (1948), in: PD II, 153.

⁶ Vgl. *Pour une théologie du travail*, l.c.

⁷ *La notion de profit et les principes chrétiens* (1945), in: PD II, 503-504.

de mens
de zaak

op. 15

het wel
van de
arbeid

(*) immers: die proceem niet alleen een -dynam. extrapolatie
maar geen kwaliteits-overlap.
Pastorale theologie: het theologisch procédé volgens Chenu 399

in de opkomst van de massa ligt de bron van de historische dynamiek waar-
over Chenu steeds spreekt. 't Is goed zich te realiseren dat Chenu een zeer
specifieke betekenis toekent aan de categorie 'de massa'. Dit wordt duidelijk
uit de manier waarop hij de bewustwording van de massa inhoudelijk be-
paalt⁸. 'Massa' ontstaat wanneer een bewustwording plaatsvindt, 'wanneer
(*) vanuit de kwantiteit zelf tenslotte een bepaalde kwaliteit opkomt die, hoe
goed of kwaad ook, een zijn geeft aan alle leden'. Chenu beschouwt het ont-
waken van dit massa-bewustzijn als een oorspronkelijke ervaring, een niveau
van ervaringen waarop nog geen sprake is van reflexiviteit. Deze ervaring is
er een van bij elkaar horen. Aangezien de leden in volstreekte anonimiteit
verkeren is de onderlinge solidariteit van elementair belang, hoewel de massa
als zodanig per definitie anoniem is. De onderlinge solidariteit berust op de
ontdekking dat ze (de leden) gezamenlijk een bestemming hebben. Juist van-
wege de gezamenlijke lotsverbondenheid die verwachtingen oproept ten aan-
zien van de toekomst, wordt de massa een drijvende kracht in de geschiedenis.

Massa Ter afsluiting zij er met nadruk op gewezen dat alle categorieën waarmee
Chenu de maatschappij analyseert een gezamenlijke noemer hebben. Aller-
eerst wijst hij er voortdurend op dat het volkomen nieuwe verschijnselen in
de geschiedenis zijn. De 20e-eeuwse 'beschaving van de arbeid' — zoals Chenu
haar graag noemt — is een kwalitatief andere dan de 18e- en 19e-eeuwse
maatschappij. In de betekenis van de drie grondbegrippen komt dit scherp
naar voren. Daarin komt — ten tweede — ook naar voren dat Chenu een
scherp oog heeft voor de historische dynamiek waaraan de moderne maat-
schappij is onderworpen. Socialisatie, arbeid en massa duiden op ontwikke-
lingen, veranderingen. Samenvattend: de 'beschaving van de arbeid' is voor
Chenu een nieuwe, historische realiteit.

B. Persoon, gemeenschap

De bovenstaande beschrijving kan de indruk wekken dat Chenu onverdeeld
gunstige verwachtingen koesterde ten aanzien van de nieuwe ontwikkelingen.
Toch is dit maar ten dele waar. Hoewel men zijn optimisme niet kan ontken-
nen, heeft hij wel degelijk aandacht voor de ambivalentie die in deze ont-
wikkelingen lag opgesloten. Beide, optimisme en aandacht voor de ambiva-
lentie, komen tot uiting in zijn these dat deze veranderingen de realisering
tot gevolg hebben van een geheel nieuwe zone van menselijke waarden⁹, het-
geen in het subjeet van deze ontwikkelingen, de arbeidersklasse, manifest
kan worden¹⁰. Om dit te kunnen waarnemen moet men de interne, diep-

⁸ M. D. CHENU, *Les masses pauvres*, in: *Église et pauvreté* (Unam Sanctam, 57). Parijs 1965, 169-177.

⁹ *Classes et Corps mystique du Christ* (1939), in: PD II, 487.

¹⁰ Ibid. 490.

menselijke wet van deze nieuwe vorm van solidariteit kunnen onderscheiden van de konkrete, soms geweldadige kondities waaronder zij is ontstaan ¹¹.

Hier treffen we het tweede motief in het werk van Chenu aan: de mogelijke humaniserende betekenis van de sociaal-ekonomische realiteit. Met behulp van de categorieën persoon en gemeenschap tracht hij dit perspectief aan te geven. In de nieuwe industriële ontwikkelingen liggen geweldige kansen voor de ontplooiing van het persoon-zijn. Overal namelijk waar de massa zich bewust wordt van haar onderlinge solidariteit, kunnen arbeiders tot groepsvorming komen die werkelijke gemeenschap inhoudt, participeren in dezelfde doelstellingen en idealen ¹². Dit doet een beroep op de gehele persoon, die slechts in een dergelijke vorm van solidariteit als menselijke persoon kan krijgen. Dit is het alternatief voor de anonimiteit van de massa. In de nieuwe groepsvormen kan de mens zich als vrije persoon ontplooiën. Vrijheid beschouwt Chenu niet als een kollektief ideaal maar als een proces dat tot stand komt in een voortdurende wisselwerking tussen persoon en gemeenschap ¹³.

Chenu wijst er voortdurend op dat de industriële ontwikkeling de noodzakelijke materiële basis is voor deze nieuwe mogelijkheden van de mens. Daarom acht hij bijvoorbeeld een hervorming van de ondernemingsstructuur vereist, zodat menselijke belangen prioriteit kunnen krijgen boven de financiële belangen. Aldus zoekt Chenu een alternatief voor de gevaren van de moderne technische beschaving ¹⁴: de onpersoonlijkheid waarin zij de mens brengt en de tendens om slechts oog te hebben voor utiliteit en snelheid, waardoor de ontvankelijkheid voor geestelijke realiteiten en de zin voor het mysterie afnemen. Het is nodig om nieuwe ethische categorieën te ontwerpen ¹⁵. 'Plicht van staat' en 'naastenliefde' voldoen niet meer. 'Rechtvaardigheid' heeft de plaats ingenomen van naastenliefde. Of anders geformuleerd: de naastenliefde zal gericht moeten zijn op de complexe problemen in de moderne samenleving zoals de evolutie in de ondernemingsstructuur en de verhoudingen tussen werkgevers en werknemers ¹⁶.

Samenvattend: Chenu probeert telkens de relatie te bepalen tussen de menselijke waarden van persoon en gemeenschap en de materiële kondities ervan. Nergens zal hij deze waarden reduceren tot hun kondities. Wel zal hij voortdurend de waarden vanuit hun gekonditioneerdheid benaderen, als een perspectief dat daarin ligt opgesloten.

Zeër duidelijk formuleert hij deze samenhang wanneer hij betoogt ¹⁷ dat de feitelijke ekonomische ontwikkeling niet neutraal is. De mens staat hierin met

¹¹ Ibid. 488.

¹² M.-D. CHENU, *Le devenir social* (1947), in: *Pour une théologie du travail*, l.c., 98.

¹³ Ibid. 78.

¹⁴ *Théologie du travail* (1959), in: PD II, 551-553.

¹⁵ Ibid. 564.

¹⁶ Ibid. 567.

¹⁷ *L'économie du XXe siècle et la vertu du promesse* (1960), in: PD II, 624-629.

zijn bedoelingen, die uitgaan boven de economische wetmatigheden. 'De arbeid is voortaan het meest centrale knooppunt van menselijke relaties. 't Wordt een terrein waar, ondanks alle ontsporingen, de mensen gedwongen zijn in gemeenschap te leven'. Daarom zullen niet alleen de waarden van persoon en gemeenschap kansen krijgen op basis van bepaalde economische ontwikkelingen maar — omgekeerd — moeten deze waarden ook in economische relaties gestalte krijgen. Dit kan gebeuren in de ekonomisch-politieke keuze die de moderne conjunctuur vereist. Chenu ziet de mondiale afmetingen die deze conjunctuur heeft aangenomen. Tegelijkertijd noemt hij het een belachelijke toekomstverwachting om over menselijke waarden als persoon en gemeenschap te spreken zolang een kapitalistische economie weigert om met deze mondiale ontwikkeling rekening te houden en alleen gericht is op toename van de nationale rijkdom.

identificatie v.d. pastoraal handelen

C. Apostolaat, christenheid, incarnatie

Staande op het kruispunt van kerkelijke traditie en nieuwe maatschappelijke ontwikkelingen zoekt Chenu naar een nieuwe functie van geloof en kerk in deze maatschappij. De nauwe kontakten die hij onderhield met groepen als 'Action Catholique' en 'Jeunesse Ouvrière Chrétienne' (kortweg: de A.C. en de J.O.C.) zijn bepalend geweest voor de ontwikkeling van de theologische reflectie. Hier vinden we het derde motief in het denken van Chenu: de theologische doorlichting van de nieuwe vormen van apostolaat (met een modern woord: pastoraal beleid) en — in functie hiervan — van de maatschappelijke verschijnselen. De drie grondbegrippen hierbij zijn: apostolaat, christenheid en incarnatie. Voor een goed begrip van hun onderlinge samenhang dient men in het oog te houden dat deze begrippen enerzijds een historische en (kerk-)sociologische betekenis hebben en anderzijds een theologische, i.c. ekklesiologische betekenis.

Het pastorale beleid dat uitgangspunt was voor Chenu's theologiseren, heeft twee karakteristieken¹⁸. Chenu spreekt over 'apostolaat van het milieu door het milieu' en 'verovering van de massa'. Dit beleid richt zich niet primair op de persoon maar op het milieu. Het wil op alle niveaus van de maatschappij kernen van actieve christenen creëren en aldus het christendom opnieuw in contact brengen met ('incarneren in') de nieuwe beschaving. Zeer bijzonder richt men zich daarbij op de massa, waarbinnen men tracht aan te sluiten bij de gemeenschapsvormen welke daar ontstaan of zich vormen.

Dit pastorale beleid beschouwt Chenu niet alleen als een aan de eisen van de moderne tijd aangepaste methode. Hij ziet het als een nieuwe structuur van het christendom, de nieuwe christenheid zoals hijzelf zegt. Onder chris-

¹⁸ Vgl. *Dimension nouvelle*, I.c., PD II, 96-98.

identificatie
↓
gesch.!

"*Christus Fronte*" *Waardevolste Bedeeling*

tenheid verstaat hij de konkrete, historische en sociologische vorm ('incarnatie') welke de boodschap van het evangelie en de kerk die haar uitdraagt in een historisch bepaald maatschappelijk patroon krijgt. De geschiedenis van evangelie en kerk is met andere woorden een geschiedenis van elkaar opvolgende christenheden. Vanwege het nieuwe pastorale beleid spreekt Chenu daarom van een nieuwe christenheid. Het christendom in de nieuwe maatschappij wordt gekenmerkt door een wezenlijk nieuwe structuur.

Van deze nieuwe christenheid wil Chenu de theologische betekenis aangeven. Zijn uitgangspunt hierin formuleert hij reeds in 1937: 'de Incarnatie wordt voltooid in het mystiek lichaam van 'Christus''¹⁹. Hiermee grijpt Chenu terug op een devotioneel thema dat in die jaren in kringen van A.C. en J.O.C. nogal opgang maakte: de kerk als mystiek lichaam van Christus. Om opzet en draagwijdte van deze theologische reflectie duidelijk te maken, nemen we als vertrekpunt het bekende artikel 'Theologie van de arbeid' uit 1959²⁰. De probleemstelling omschrijft Chenu als volgt: 'hoe kan de theologie de rol van de arbeid, op persoonlijk en kollektief niveau, omschrijven binnen een wereldbeschouwing die een ekonomie van incarnatie integreert.' Reeds bij deze uitspraak voelt men dat wij daarmee bij de kern zijn van het apostolisch reuil . . . van de kerk in dit missieland dat de wereld van de arbeid is'.

Vooraf geven we een opmerking over het laatste gedeelte van het citaat. Traditioneel goldt de term 'missieland' voor een nieuw, geografisch omschrijfbaar gebied waarin het christendom in de loop van haar geschiedenis gestalte heeft gekregen. Chenu gebruikt de term nu om aan te geven dat de 'beschaving van de arbeid' als nieuwe, historische realiteit een terrein is dat van de kerk een nieuw, missionair elan vereist. Deze maatschappij beschouwt Chenu niet als een ontkerstende wereld²¹. Zij is een nieuw, historisch complex van politieke, sociaal-ekonomische en kulturele factoren dat de kerk opnieuw voor de taak stelt zich te bezinnen op de betekenis van haar boodschap en de wijze waarop deze uitgedragen moet worden.

De wijze waarop de franse katholieken in Chenu's dagen dat probeerden, is hierboven aan de orde gekomen. Chenu wil van deze praktijk een theologische doorlichting geven.

1. a In 'Theologie van de arbeid' begint Chenu weer met een uitvoerige beschrijving van de nieuwe maatschappelijke realiteit die de arbeid met zich meebrengt en analyseert vervolgens de gevaaren en moeilijkheden ervan. In c derde instantie geeft hij de betekenis aan die deze 'beschaving van de arbeid' heeft in het scheppingsplan van God. De mens is door God geroepen 'om zijn medewerker te zijn in de voortgaande organisatie van het universum'. Als zodanig is hij 'beeld van God'. Schepping verstaat Chenu als permanente

Handwritten: Nederlanders

¹⁹ Ibid. 90.

²⁰ *Théologie du travail*, I.c., PD II, 543-570.

²¹ Vgl. *Déchristianisation ou non-christianisation* (1960), in: PD II, 248.

oede bij 1 + 2
theologie correctie
*) waarin de historie een concreet moment speelt

'Pastorale theologie': het theologisch procédé volgens Chenu 403

schepping en in een dergelijke scheppingstheologie krijgt de arbeid zijn uiteindelijke betekenis. Want de mens die geschapen is met een autonome vrijheid, is het centrale referentie-punt van de totale werkelijkheid die participeert in het zijn van God. Daarom kan Chenu ook theologisch instemmen met de profanisering van de 'beschaving van de arbeid', want deze scheppingstheologie impliceert dat aan de eigenstandigheid van de mens en zijn wereld geen afbreuk wordt gedaan.

2. Vervolgens beschrijft Chenu het proces van socialisatie dat mogelijkheden opent tot nieuwe vormen van solidariteit in een geïndustrialiseerde wereld. Hier liggen nieuwe kansen voor de evangelische broederliefde die in geïndustrialiseerde vormen gestalte moet krijgen. Dan zal echter de opbouw van de wereld moeten geschieden op het niveau van de gemeenschap en zal zij de basis kunnen zijn van de 'opbouw van het mystiek lichaam van Christus'.

3. Daarmee is het tweede thema van Chenu's theologische reflectie aangesneden. De heilsbetekenis van een geschiedenis van autonome vrijheid is namelijk definitief geworden in het gebeuren van (de Incarnatie). Maar Chenu beschouwt dit gebeuren niet als een geïsoleerd gegeven. Openbaring van het heil geschiedt telkens in de geschiedenis daar waar vrijheid en humaniteit kansen krijgen. Als zodanig is de geschiedenis van de mensheid de voortzetting van de Incarnatie, is zij 'gecontinueerde incarnatie'.

Omdat Chenu de geschiedenis van de mensheid beschouwt als de gecontinueerde incarnatie, kan hij haar ook het 'mystiek lichaam van Christus' noemen. Aldus brengt hij de geschiedenis in relatie met de traditie van de kerk. De kerk kan slechts bestaan in successieve christenheden die zich in de beschavingspatronen incarneren. Chenu erkent dat dit in de loop van de historie tot dramatische konflikten heeft geleid, telkens als het christendom gedesorienteerd raakte bij het verschijnen van 'de nieuwe mens' ²². De enige weg voor de kerk die lichaam van Christus is, de enige weg voor de genade ligt niettemin in de erkenning van de autonomie van 'de nieuwe mens'. De genade heeft, zegt Chenu, historische kansen. Telkens wanneer de christenen in de geschiedenis vrijheid en humaniteit tot stand brengen, worden deze kansen gerealiseerd. Daar zetten zij het gebeuren van de Incarnatie voort, ofwel: daar brengen zij de kerk als mystiek lichaam van Christus tot stand. Hierbij merkt hij bovendien op dat het niet gaat om een kritiekloze aanpassing. 'Hoe meer de christen puur is, des te meer hij zich kan engageren zonder zich te compromitteren, zonder zich te besmetten. Dat is de paradox van de Incarnatie' ²³.

I Hierbij moeten twee aantekeningen gemaakt worden. Ten eerste: het bovenstaande citaat betekent geenszins dat de christen zijn handen vrij moet

²² M. D. CHENU, *L'homme oeconomicus et le chrétien* (1945), in: *Pour une théologie du travail*, I.c., 50.

²³ *Réformes de structure en chrétienté* (1946), in: PD II, 53.

*) is een scheppings-
gebeuren

houden. 'De mensheid wordt het mystiek lichaam van Christus' ²⁴, zegt Chenu. Maar het gaat daarbij niet om een 'zuivere mensheid' ²⁵ maar om alle menselijke gemeenschappen die in de geschiedenis een grote scala van menselijke waarden en handelingen te zien geven — met inbegrip van de economische basis die daaraan telkens ten grondslag ligt. Juist daar speelt zich de uitbreiding af 'van een incarnatie waardoor het totale Christus-mysterie gerealiseerd wordt' ²⁶. En deze geschiedenis kent risico's, perioden waarin de kerk haar eigen wezen compromitteert door haar mysterie onder aardse belangen te verduisteren of uit angst voor vuile handen. De christenheid zal zich echter moeten ontwikkelen tot een 'profane christenheid' ²⁷. Dat wil zeggen dat zij volledig recht zal moeten doen aan de voortgang van de menselijke autonomie en niet langer sociale structuren kan sacraliseren, dat wil zeggen: deze slechts beschouwen als een weerspiegeling van religieuze waarden ²⁸.

Ten tweede: dat de mensheid in haar geschiedenis mystiek lichaam van Christus wordt, betekent ook niet dat de geschiedenis gezien wordt in het licht van een binnenkerkelijke ontwikkeling. Chenu beschouwt als het wezen van de kerk haar zending. 'Zending' houdt in dat de kerk zichzelf wortelt in nieuwe gemeenschappen, situaties en verwachtingen, die niet christelijk maar profaan zijn ²⁹. Daarom beschouwt Chenu het werk van de A.C. en de J.O.C. als de institutionele weg via welke de openbaring van het heil geschiedt. In de nieuwe samenlevingsvormen zijn namelijk 'de klassen' de bevoorrechte plaats waar de openbaring van heil zich voltrekt. In dit 'milieu' realiseert de kerk haar zending. *EN: geen zwaar accent op hiërarchie*

Samenvattend schrijft Chenu op het einde van 'Theologie van de arbeid' dat de geschiedenis waarin de mens het centrale referentiepunt is, heilsgeschiedenis is. Want vanuit het Christusgebeuren incarneert de genade zich in al het werken van de mens, dat daarom, zoals de gehele schepping trouwens, wordt opgenomen in het mysterie.

assumptio homo.

→ blz. 406 vervolg

II. ACHTERGRONDEN VAN EEN DENKKLIMAAT

Met behulp van de drie genoemde motieven tracht Chenu in de eigentijdse rationaliteit het geloof in de openbaring ter sprake te brengen. Daardoor staat hij tevens in een bepaald denkklimaat dat hem heeft beïnvloed. Er zal nu ingegaan worden op drie bij Chenu konstateerbare invloedssferen. Hoewel ze principieel veel met elkaar gemeen hebben, hebben ze in hun onder-

²⁴ *Corps de l'Eglise et structures sociales* (1948), in: PD II, 161.

²⁵ Ibid. 162.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. 166.

²⁸ Ibid. 167.

²⁹ *Chrétienté ou Mission: A propos des 'Mouvements de paix'* (1950), in: PD II, 255.

scheidenheid van accentuering ieder afzonderlijk geholpen bij de opbouw van zijn theologie.

A. Thomisme en marxisme in discussie

Van huis uit — als dominicaan die gestudeerd en gedoceerd heeft in 'Le Saulchoir' — is Chenu thomist. Maar men moet voorzichtig zijn hem hiermee voortijdig een bepaald etiket op te plakken. Als theoloog die zich bezighoudt met de betekenis van de maatschappelijke ontwikkelingen, treedt hij namelijk op vrij intensieve wijze in discussie met het marxisme. En deze discussie heeft een grote invloed gehad op zijn interpretatie van Thomas' antropologie.

Ten volle erkent Chenu twee uitgangspunten van het marxisme, die hij — op zijn eigen wijze — als volgt weergeeft³⁰: de geestelijke activiteiten van de mens zijn niet los te denken van de economische kondities en het handelen is de normale weg waarlangs de mens zichzelf — in goede of slechte zin — realiseert. Hij erkent volledig de autonomie van objekt en methode der ekonomie, maar meent tevens dat dit geen reductie tot gevolg mag hebben van de mens tot zijn produktieve funkties³¹. Hij verzet zich namelijk tegen het materialistisch monisme en tegen het atheïsme van het marxisme, twee standpunten die naar zijn oordeel samenhangen.

Juist in deze discussie doet Chenu een beroep op zijn thomistische antropologie. Allereerst is hij hierdoor in staat geest-zijn en lichamenlijk-zijn van de mens zodanig in hun onderscheid samen te houden dat het geest-zijn niet vervluchtigt tot een eenzijdig 'spiritualisme' en het lichamenlijk-zijn niet verhardt tot een eenzijdig materialisme. De consubstantiële eenheid die tussen geest-zijn en lichamenlijk-zijn bestaat bij Thomas, is in de ogen van Chenu de beste waarborg tegen vervreemding van één van beide antropologische momenten. Een platoonse, augustijnse of cartesiaanse mensopvatting loopt zijns inziens het grote gevaar dat ze, vanwege de geringe plaats die ze toekent aan lichamenlijkheid en materialiteit, gemakkelijk de betekenis van de arbeid in haar eigen objektiviteit miskent. De ekonomisch-sociale ontwikkeling wordt daardoor aan zichzelf overgelaten en dat maakt de marxistische kritiek terecht.

Chenu wil deze kritiek integreren en verder zoeken in de lijn van Thomas. Dit doet hij door de implicaties van het lichamenlijk-zijn van de mens verder te analyseren. Hij wijst erop dat lichamenlijkheid en historiciteit wezenlijke elementen zijn in de menselijke gesitueerdheid³². Men mag de mens niet losmaken van de wereld waarin hij leeft en de geschiedenis daarvan. In een

³¹ Ibid. 66-67.

³² Vgl. *Situation humaine: corporalité et temporalité* (1958), in: PD II, 411-436.

³⁰ *L'homo oeconomicus et le chrétien*, l.c. 58.60.

dergelijke antropologie is de vrijheid van de mens voortdurend gebonden aan zijn materiële kondities, zonder daartoe gereduceerd te worden. Bovendien wijst Chenu erop dat ook de maatschappij een essentieel moment is in de antropologische bepaling van de mens. De geschiedenis is niet slechts de op-eenvolging van vrije personen met een strikt individuele levensgeschiedenis. Zij kent in haar ontwikkeling een konstante substructuur, een sociale gedeutermineerdheid die zijn neerslag heeft in relaties van rechtvaardigheid.

Chenu geeft op deze wijze een eigentijdse doordenking van de antropologie van Thomas van Aquino. Hij geeft haar een historische en sociologische dimensie. Zijn motief hiervoor is evenwel niet een restauratie van de oude leer. Wel wil hij met een open oor en oog voor de marxistische kritiek een basis vinden waarop religieuze en sociaal-ekonomische bevrijding samen kunnen gaan en religie niet langer een vervreemdende super-structuur is.

B. Het historisch ideaal van een nieuwe christenheid

Boven is reeds ter sprake gekomen dat de begrippen apostolaat, christenheid en incarnatie bij Chenu zowel een sociologische als een theologische betekenis hebben. Chenu tracht hiermee een verband te leggen tussen maatschappelijke ontwikkelingen en geschiedenis van de kerk. Methodisch is hij in dit opzicht zeker ook beïnvloed door bepaalde ideeën van Maritain. Ook deze zoekt, met name in zijn boek 'Humanisme Integral', naar een nieuwe plaats van het christendom in de maatschappij en vooral naar de principes van deze nieuwe relatie. Zeker één van deze principes treft men ook aan bij Chenu.

Maritain maakt bij zijn analyse van de plaats van het christendom in de maatschappij gebruik van een — wat hij noemt — 'begrip van een konkreet-historisch ideaal'³³. Hieronder verstaat hij een 'prospectief beeld', een specifiek type beschaving waarnaar een bepaald tijdperk streeft. Toegepast op de situatie van de christenen in de nieuwe samenleving betekent dit volgens Maritain dat zij moeten zoeken naar een 'profaan-christelijke opvatting van het tijdelijke'. Dat wil zeggen dat christenen niet langer moeten streven naar een maatschappijvorm die a priori in al haar geledingen een christelijke signatuur draagt. In feite leven ze in een pluralistische maatschappij van de arbeid. Deze moet essentieel humaan zijn en bezit haar eigen — zij het relatieve — waarde. De taak van de christenen is het om in deze historische situatie de evangelische waarden te incarneren van de waardigheid van de menselijke persoon en zijn geestelijke roeping. Op het einde van zijn boek geeft Maritain ook concrete richtlijnen voor dit handelen.

Het gaat hier met andere woorden om een bepaald ideaal-beeld op sociaal-politiek gebied dat een tijdperk zich als realiseerbaar voorhoudt en dat het

³³ J. MARITAIN, *Humanisme integral*, Parijs 1937, 175, vv.

handelen voortstuwt. Daarom is het, aldus Maritain, kentheoretisch zowel te onderscheiden van een zuivere idee als van een utopie. Een dergelijk ideaalbeeld veronderstelt een filosofie die in de werkelijkheid een element van intelligibiliteit onderkent welke door de rede kan worden opgenomen, zowel in het speculatieve denken als in het redelijke handelen. In het laatste geval is er sprake van een concreet-historisch ideaal.

Om dit kentheoretisch uitgangspunt gaat het nu. Want hoewel het begrip 'concreet-historisch ideaal' niet voorkomt bij Chenu, zijn er een aantal gegevens die wijzen op een gedachtengang welke in methodisch opzicht parallel loopt aan die van Maritain. Bij zijn analyse van de ontwikkelingen die zich aan hem voordoen, maakt Chenu onderscheid tussen 'het feit' en 'de wet' die het feit beheerst. Het ontstaan en het werk van de (J.O.C.) bijvoorbeeld is meer dan een goed voorbeeld van nieuwe pastorale initiatieven. Chenu beschouwt het als 'een feit waarin de positie van de christenheid openbaar wordt in de ontwikkeling van de geschiedenis en als een aanduiding van het perspectief van haar nieuwe dimensie'³⁴. Ten aanzien van de ontwikkelingen in de arbeiderswereld meent Chenu dat 'men de interne, diep-menselijke wet van deze solidariteit moet onderscheiden van de concrete ontstaansvoorwaarden en de gewelddadigheid van de opkomst ervan'³⁵. Tenslotte zij gewezen op Chenu's overtuiging dat degene die de ontwikkeling in de kerk wil begrijpen, zijn aandacht zal moeten richten op hetgeen er feitelijk gebeurt. 'De feiten zijn vaak veel nauwkeuriger aanknopingspunten dan de teksten die onregelmatig en abstrakt zijn. Zij zijn vol intelligibiliteit en in de kerk zijn de authentieke feiten niet alleen in staat om door hun ontwikkeling voorbeelden en lessen te geven maar om een buitengewone kwaliteit aan het theologisch oordeel te verschaffen'³⁶.

Chenu zoekt naar een intelligibele structuur in historische gebeurtenissen. Hij blijft niet staan bij de konstatering van de brute feitelijkheid. De theoretische doordenking hiervan tracht hij te enten op de intelligibiliteit van het gebeuren zelf. Doordat de feiten een betekenis bezitten die hen transcendeert, staan zij open voor een speculatieve doordenking en voor een redelijke vrijheid die haar 'prospectief beeld' eraan ontleent. Dit was echter ook de kentheoretische achtergrond die Maritain aangaf toen hij zijn concreet-historisch ideaal fundeerde. Doordat Chenu werkt met een dergelijk concreet-historisch ideaal, loopt zijn theologie niet het gevaar een abstrakte theorie te worden, want zij moet zich telkens laten corrigeren door het onderzoek naar de feiten en de wetten die de feiten beheersen. En telkens weer mondt de theologie uit in een appèl tot actief engagement want zij is de doordenking van de praxis zelf. *inder op 408*

³⁴ *Dimension nouvelle*, l.c., PD II, 104.

³⁵ *Classes et Corps mystique*, l.c., PD II, 488.

³⁶ *La fin de l'ère constantinienne* (1961), in: PD II, 18.

Dat is tenslotte ook de betekenis van begrippen als 'apostolaat', 'nieuwe christenheid' en 'incarnatie'. Hiermee tracht Chenu een theoretisch, i.c. theologisch fundament te geven aan de christen die in de nieuwe maatschappij zijn christen-zijn tracht te realiseren. Als theoloog houdt Chenu zich niet bezig met de konkrete stappen die dit vereist maar wel met een theologie die deze stappen kan verantwoorden. Deze verantwoording is echter uit de praxis zelf gewonnen en ontleent daaraan haar concreet-historische betekenis; zij wordt zo drijfveer en richtlijn voor het handelen.

C. Een kritisch personalisme

De sociaal-ethische problemen waarvoor het franse katholicisme stond in de jaren '30 - '50 zijn niet alleen verhelderd door Maritain maar ook door Mounier. De richting waarin hij dacht draagt de naam 'personalisme'. Als signalement van zijn visie op het personalisme geeft Mounier de volgende punten aan³⁷. Allereerst is het personalisme de verdediging van de persoon tegen elke vorm van totalitaire onderdrukking. Vervolgens legt hij er de nadruk op dat persoon en gemeenschap onlosmakelijk verbonden zijn, hoewel het persoon-zijn de dominant is in de relatie tussen deze twee categorieën, zodat gemeenschap in functie hiervan bepaald moet worden. Ten derde wijst Mounier erop dat het personalisme geen gesloten systeem is dat onbereikbaar is voor het historisch gebeuren. 'Het combineert de trouw aan een bepaald menselijk "absolutum" met een voortgaande historische ervaring'³⁸.

Dit derde punt is voor ons van belang. Want het geeft een inzicht in de methodische principes die aan het personalisme ten grondslag liggen. Op zoek naar de plaats van de mens in de nieuwe maatschappij meent ook Mounier de mens daarvan enerzijds niet los te mogen maken, hem anderzijds niet te mogen overlaten aan het materialisme ervan. (Men kan op dit punt Mounier vergelijken met Chenu en Maritain.) Mounier stelt als eis: 'de revolutie van de 20e eeuw moet aan de huidige mens een technisch-rationeel instrumentarium en een sociaal rechtvaardige organisatie verschaffen. Maar haar rol is ook dat ze hem een reden geeft om te leven en te sterven, en allereerst een houvast'³⁹.

Daarom ziet Mounier de kern van het probleem van de moderne mens niet in de vraag of hij primair vrij of primair gedetermineerd is. 't Gaat er tenslotte niet om wie in het 'spel' van vrijheid en gedetermineerdheid het

³⁷ Vgl. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?* in: E. MOUNIER, *Oeuvres* III, Parijs 1962, 179-245.

³⁸ Ibid. 182.

³⁹ Ibid. 207.

eerste begint, 'maar wat dat spel bepaalt, het gezag van de creatieve mens of de inertie van de materie. En de beslissing hangt af van de mens' ⁴⁰.

Mounier verbindt aan dit standpunt de konsekwentie dat het menselijk kennen noodzakelijkerwijs en permanent moet vertrekken vanuit het konkrete historische gebeuren. Hij meent dat een analyse van de geschiedenis de enige effectieve manier is om de geschiedenis een richting te geven en voelt zich hierin nauw verwant met het marxisme. De kennis moet op het handelen gefundeerd worden, vindt hij ⁴¹, en een filosofie van de mens die van hieruit vertrekt moet gepaard gaan met een analyse van de empirische kondities ervan ⁴².

Dit perspectief van de beheersing van de natuur en de noodzaak van de beslissing door de mens wordt door Mounier echter verbreed. De mens is geen eenling. Uiteindelijk is zelfs zijn bestemming niet de beheersing van de natuur, maar de realisatie van een algehele communicatie en onderlinge verstandhouding. Persoon en gemeenschap zijn onlosmakelijk verbonden ⁴³.

Dit personalisme van Mounier heeft zijn neerslag gevonden in de opbouw van Chenu's theologie en in de door hem gehanteerde methode. De absolute waarde van het persoon-zijn kan slechts benaderd worden vanuit de konkrete historische ervaring waarin menselijke solidariteit tot stand komt. Zoals hierboven echter reeds duidelijk geworden is, veronderstelt een dergelijke solidariteit bepaalde economische en sociale voorwaarden, zó zelfs dat vrijheid en broederliefde een economische betekenis krijgen.

III. DE KERN VAN DE THEOLOGISCHE METHODE

identificatie van theologie

1. De heroriëntatie van de thomistische antropologie legde voor Chenu de historische en sociologische gekonditioneerdheid van de menselijke vrijheid bloot. Door het evenwicht in deze antropologie tussen geest-zijn en lichamelijk-zijn had Chenu een alternatief voor het materialisme van de marxistische antropologie en daarmee tevens een raamwerk voor zijn theologische visie op de maatschappelijke ontwikkelingen.

Deze theologische visie zou echter een abstracte theorie gebleven zijn zonder verbinding met de pastorale praxis van waaruit Chenu theologiseerde. De verbinding tussen theorie en praxis wordt gelegd met behulp van een 'konkreet-historisch' ideaal. Hierdoor kunnen de feiten van de praxis op reflexief niveau worden gebracht en in de theorie worden opgenomen. Dit impliceert tevens dat de praxis niet alleen funktioneert als uitgangspunt en ma-

incarnatie (als ideal?) van concreet-hist. ideaal
Mantain. → 406-407 van dit artikel

40 Ibid. 217-218.

41 Ibid. 193.

42 Ibid. 238.

43 Ibid. 223.

teriaal voor het denken, maar als een formeel element van de methode. De praxis is voortdurend in de theorie aanwezig, als het dynamische principe ervan.

De categorieën persoon en gemeenschap kan men dan beschouwen als een verdere toespitsing van het concreet-historisch ideaal. Zij duiden op de intelligibiliteit van de maatschappelijke ontwikkelingen maar impliceren tevens een ethische eis. Daardoor komt de spanning tot uitdrukking tussen realiteit en perspectief, een spanning die slechts in de praxis opgelost kan worden.

2. Aan de hand van de drie genoemde motieven willen we nu adstrueren dat in Chenu's theologische theorie de praxis als een formeel methodisch element aanwezig is en dat hierdoor zijn theologie staat in het spanningsveld van realiteit en perspectief, waarin slechts door de praxis de oplossingen gegeven kunnen worden.

Sava
Uitgangspunt voor deze theologische reflectie was de pastorale praxis. Deze doordenkt Chenu met behulp van drie grondcategorieën: apostolaat, christenheid en (gecontinueerde) incarnatie. Er is reeds op gewezen dat ze alle drie een sociologische en theologische betekenis bezitten. Welnu: deze drie categorieën hebben één gemeenschappelijke noemer: de kerk. En 'de kerk' betekent bij Chenu primaar: de zich vernieuwende pastorale praxis; de kerk zoals zij zich realiseert in de konkrete geschiedenis, in de structuren van een nieuwe samenleving. Deze kerkelijke praxis heeft uiteraard een sociologische dimensie maar ook een theologische, en als zodanig is zij de kern van de methode die Chenu in zijn theologie hanteert. De kerkelijke praxis is als sociologisch gegeven tevens 'theologische vindplaats' bij uitstek. *(locus theol.)*

!
Het gehele werk van Chenu — uit de tweede periode — moet dan ook vanuit dit centrale referentiepunt gelezen worden. Een theologische doordenking van de praxis vraagt namelijk om een analyse van de sociaal-ekonomische werkelijkheid. Want in die praxis zoekt de kerk naar haar plaats in die maatschappij. Een dergelijke doordenking vraagt bovendien welke de waarden en onwaarden (kunnen) zijn van de maatschappelijke ontwikkelingen. Want van daaruit wordt het mogelijk om te spreken over het heil (of onheil) van die ontwikkelingen, hetgeen een theoloog mag interpreteren als de openbaring van God in de geschiedenis.

Concreet vb
Wanneer Chenu spreekt over 'de klassen' en de menselijke solidariteit die daar ontstaat als 'de bevoorrechte plaats waar zich het goddelijk leven incarneert'^{43a}, is dat daarom geen louter theoretische, abstracte interpretatie. 'Incarnatie van het goddelijk leven' is de theoretische interpretatie van een pastorale praxis die binnen de arbeiderswereld naar nieuwe structuren zoekt. Anders geformuleerd: uit Chenu's teksten blijkt telkens weer dat de praxis het element is waarin menselijke en goddelijke werkelijkheid verbonden zijn.

^{43a} *Classes et Corps mystique*, I.c., PD II, 489.

in de geschiedenis. Daarom kent Chenu in zijn theologie niet het probleem van geschiedenis en heilsgeschiedenis als gescheiden realiteiten. In de kerkelijke praxis is de geschiedenis — zonder dat aan haar autonomie afbreuk wordt gedaan — heilsgeschiedenis.

Dat de kerkelijke praxis het centrale referentiepunt van Chenu's theologie is, impliceert dan tevens dat deze (theologie) een theoretische formulering is van de spanning tussen realiteit en perspectief. Chenu zoekt naar tendenzen, toekomstperspectieven in de feiten die zich aan hem voordoen. Deze tendenzen tracht hij te interpreteren, enerzijds in sociologisch en historisch, anderzijds in theologisch opzicht. Daarom moet men eigenlijk precieser formuleren: in de kerkelijke praxis is volgens Chenu de geschiedenis zich als heilsgeschiedenis aan het realiseren, zonder dat aan de autonomie van de menselijke werkelijkheid of van het mysterie afbreuk wordt gedaan.

IV. METHODE EN OPENBARINGSVERSTAAN

Chenu's werk beweegt zich — zo luidde de konklusie van het voorafgaande gedeelte — op een dubbel niveau: hij geeft zowel een historisch-sociologische als een theologische interpretatie van de feiten van de praxis. Hierbij vermijdt hij niettemin ongeoorloofde reducties of rationalisaties. Want in de kerkelijke praxis is de geschiedenis zich als heilsgeschiedenis aan het realiseren. Dit laatste punt, de samenhang tussen heilsgeschiedenis en pastorale praxis, moet nu nog verduidelijkt worden om een goed inzicht in Chenu's theologische methode te krijgen.

Chenu beroept zich op de intelligibele feitelijkheid. Maar dit neemt niet weg dat het hier gaat om de intelligibiliteit van een geschiedenisproces. Alle categorieën die een rol spelen in de drie motieven geven historische ontwikkelingen aan. Ieder voor zich belichten zij een dimensie waarin de intelligibiliteit van het geschiedenisproces oplicht. Dit impliceert dan echter dat de intelligibiliteit van het historisch proces volgens Chenu slechts volledig aan het licht komt wanneer men ook de religieuze dimensie in ogenschouw neemt.

Deze redenering wordt bewaarheid als men nagaat hoe Chenu de heilsgeschiedenis integreert binnen het konkrete projekt van de geschiedenis. Voortdurend keren in zijn artikelen twee thema's terug. Het eerste thema is 'de kerk als mystiek lichaam van Christus, gecontinueerde incarnatie'. De geschiedenis van de kerk, in opeenvolgende 'christenheden', is een voortzetting van het centrale gebeuren in de heilsgeschiedenis, de Incarnatie. Deze geschiedenis voltrekt zich echter binnen de geschiedenis van de mensheid. Chenu begrijpt de geschiedenis van de kerk niet zozeer als de ontwikkeling van een instituut, maar als de voortgaande incarnatie van Gods heilshandelen in de wereld. De mensheid zelf, in haar ontwikkeling, is het lichaam van de kerk. Aldus krijgt de konkrete geschiedenis een dimensie die men mysterie

kan noemen. Binnen een dergelijke geschiedenisopvatting krijgt de pastorale praktijk uit Chenu's dagen haar uiteindelijke betekenis. Dan is echter niet langer de kerk zelf het doel waarop alle aandacht gericht is, maar staat zij in functie van Gods heilshandelen in de wereld. In de praxis van de groepen van de A.C. en J.O.C. komt dit heilshandelen tot konkrete realisering. Daar vindt, zegt Chenu, de genade haar kansen en risico's.

Ook boven is reeds gesteld dat hiermee de geschiedenis van de mensheid niet in dienst gesteld wordt van de ontwikkelingen van een kerkelijk instituut. Het tweede thema, Gods permanente schepping, staat daar borg voor. Geschapen met een autonome vrijheid is de mens namelijk medewerker aan Gods heilshandelen in de wereld. Niet alleen gedwongen door de harde feiten, maar ook vanuit zijn theologie acht Chenu de wereld in haar profaniteit legitiem.

Het sluitstuk van de twee voorafgaande thema's ligt in de recapitulatiegedachte. Vanuit het Christusgebeuren krijgen scheppingsplan en heilsplan één gemeenschappelijk doel. De verrijzenis is als het ware de 'test-case' geweest voor de 'menselijke en aardse waarheid van de Incarnatie' ⁴⁴. Van daaruit staat het gehele geschiedenisproject van de mens evenals de gehele schepping gericht op de uiteindelijke recapitulatie in Christus.

Vanuit deze thema's blijkt dat Chenu voortdurend bezig is als gelovige de religieuze dimensie, de dimensie van het mysterie van de aktuele geschiedenis bloot te leggen. De feiten van de praxis — het centrale element van de methode — bezitten een religieuze dimensie, zijn ook heilsfeiten. De wereld wordt in haar ontwikkeling lichaam van de kerk. Daarmee wordt duidelijk dat de door Chenu gevolgde methode ondenkbaar is zonder dit bepaalde openbaringsverstaan. Zijn gelovige visie op de wijze waarop God zich aan de mens openbaart is een konstitutief element van de theologische methode. Vanuit deze heilshistorische visie, dat de heilsgeschiedenis zich afspeelt in het menselijk project in de geschiedenis, is het hem ook mogelijk om historisch-sociologische en theologische interpretatie van de feiten beide in hun onderscheid samen te houden, zonder een reductie van theologie tot sociologie of een rationalisatie van sociologische gegevens in een theologische theorie. Deze twee interpretatieniveaus bekonkurreren elkaar immers niet. Met een parafrase op Chenu zou men kunnen zeggen: hoe zuiverder het sociologisch onderzoek is, des te zuiverder zal ook de theologische interpretatie kunnen zijn.

Tegen deze achtergrond wordt tenslotte duidelijk wat uiteindelijk het karakter van Chenu's theologiseren is. Helder komt dit aan de orde in het artikel 'Een pastoraal concilie' uit 1963 ⁴⁵. Hij schreef dit als een commentaar bij de boodschap welke Johannes XXIII aan het begin van het concilie uitsprak. De paus kenschetste het concilie als een pastoraal concilie en Chenu gaat in dit artikel op zoek naar de fundering van een dergelijk uitgangspunt.

⁴⁴ *Théologie du travail*, l.c., PD II, 569.

⁴⁵ *Un concile 'pastoral'* (1963), in: PD II, 655-672.

Hij zet zich allereerst af tegen de opvatting die aan het concilie een leerstellig karakter wilde geven. In deze gedachtengang was het de enige taak van het concilie om de geloofswaarheden nogmaals vast te leggen. Het pastorale spreken beschouwde men slechts als een toepassing van het leerstellige spreken, nodig uit overwegingen van 'pedagogie' en 'didaktiek'.

Een dergelijk standpunt beschouwt Chenu als een dualisme dat de ware aard van de openbaring miskent. Men ziet het leerstellig spreken van de kerk als het poneren van principes en het pastoraal spreken als het trekken van konklusies. De openbaring zelf is echter geen geheel van proposities, zegt Chenu. Hij beschouwt de openbaring als 'het Woord Gods in actie'. Deze openbaring voltrekt zich juist in het spreken en handelen van de kerk. De pastorale praxis is zelf de interpretatie van de geschiedenis als heilsgeschiedenis. Daarom spreekt Chenu ook van 'heilswaarheid': de waarheid van het geloof ligt in het feit dat geschiedenis heilsgeschiedenis kan zijn en is. Dit betekent nog geenszins dat het pastoraal spreken van de kerk gereduceerd wordt tot een 'pastoraal pragmatisme'. Het pastorale spreken van de kerk vereist wel degelijk een theologie. Maar het theologisch spreken is zelf pastoraal van karakter, en is daarom ook leerstellig.

V. BESLUIT

De bestudering van de theologische methode van Chenu leert dat een theologische methode altijd reeds gekonditioneerd is. Een eerste konditie waarvan Chenu's methode afhankelijk is, is de genoemde pastorale praxis van die dagen. Van daaruit komt hij juist tot zijn theologie en deze praxis neemt hij als een formeel element in de methode op. In de analyse en de verwoording van deze praxis-ervaringen is hij echter beïnvloed door het denkklimaat waarin hij stond. Dit is een tweede konditie. De derde konditie van zijn methode wordt gevormd door de mogelijkheden die de taal biedt. Staande binnen het franse taalgebied was Chenu in staat om pastorale praxis en theologische reflectie te verbinden door middel van het begrip 'incarnatie'. Chenu was hierdoor in staat om het nieuwe pastorale beleid binnen een heilshistorisch perspectief te plaatsen. Mede dankzij de mogelijkheden van zijn taal kon Chenu de pastorale praxis doorlichten als een structuur van het mysterie van de openbaring.

Deze historische kondities maken het onmogelijk de methode van Chenu zonder meer te herhalen. Nog fundamenteeler komt deze onmogelijkheid naar voren als men zich realiseert wat de opzet is van de feitelijke theologie van Chenu. De theologische doordenking van de feiten uit de geschiedenis was gebaseerd op de intelligibiliteit, toegespitst: op de humaniserende betekenis die hij erin zag oplichten. Precies hier ontstaat de moeilijkheid om in onze dagen met Chenu's methode te gaan werken. Het is niet langer vanzelf-

sprekend om aan de feiten uit de geschiedenis het fundamentele vertrouwen te geven dat kentheoretisch in het begrip intelligibiliteit geformuleerd wordt. Elke vorm van reflectie ziet zich momenteel geplaatst voor principieel inhumane ervaringsgegevens, die ze niet uit de weg kan gaan. Dit geldt niet alleen voor de werkelijkheidservaring als zodanig maar ook voor de geloofservaring en kerkervaring in het bijzonder. Chenu zag in de kerksituatie van zijn dagen duidelijk positieve ontwikkelingen. En hij trachtte als theoloog hieraan oriëntatie te geven. Hij baseerde hierop zelfs zijn theologie. Is een dergelijke theologische methode echter nog mogelijk in een tijd waarin ook de ervaringen met de kerk vaak meer vervreemdend dan levensoriënterend zijn? De theologie zal ook aan deze ervaringen een plaats moeten geven, wil zij niet ideologisch worden.

Toch ligt in de theologische methode van Chenu een aanzet die ons met deze problemen verder kan helpen. Tot slot zal getracht worden deze aanzet in enige punten bloot te leggen.

1. In het onderzoek is duidelijk geworden dat Chenu's methode een zeer bepaald openbaringsverstaan veronderstelt. Dat is zeker de meest radikale konditie van een theologische methode. Want een methode ontwikkelt zich slechts in het kielzog van een theologie die haar openbaringsverstaan inhoudelijk tracht te thematiseren. Het werk van Chenu — zeker uit de tweede periode — is een pleidooi om in de theologie niet primair de aandacht te richten op de methode. Waar de mens in bestaansverheldering en bestaansverandering een weg zoekt naar God, daar ligt het aanzetpunt voor theologie. Aandacht voor de methode is slechts noodzakelijk als en voorzover dit aanzetpunt verloren is gegaan.

Het openbaringsverstaan is de meest radikale konditie van de methode en los daarvan is elke methode bij voorbaat gedoemd om onkritisch te worden. Een theologie wordt niet alleen kritisch door integratie van de praxis. Ten diepste is ze slechts kritisch als ze een openbaringsverstaan weet te integreren. Daarin bezit ze een inhoudelijk uitgangspunt waarmee ze zich kan legitimeren en waarvoor ze ter verantwoording geroepen kan worden. Waar dit uitgangspunt zou ontbreken, vervalt elke methode op slag tot een nieuwe vorm van rationalisme.

2. Integratie van een openbaringsverstaan in de theologische methode hield voor Chenu in dat hij de feiten van de (kerkelijke) praxis interpreteerde als heilsfeiten. Zijn theologie hield zich primair bezig met de interpretatie van nieuwe feiten die nu ontstaan en naar een toekomst verwijzen en niet op de eerste plaats met de interpretatie van teksten die zelf weer een interpretatie van feiten zijn. Hierbij willen we enige opmerkingen maken. Op de eerste plaats brengt een dergelijk uitgangspunt met zich mee dat de theologische interpretatie van de feiten direkt gekonfronteerd wordt met de veelheid van interpretaties die van het menselijk geschiedenisproject mogelijk zijn. En het is niet geoorloofd dit konflikt voortijdig te verlaten door alle

interpretaties terug te voeren tot een bepaalde optie die ze alle evenzeer moeten verantwoorden.

Op de tweede plaats houdt een uitgangspunt als boven geformuleerd in, dat niettemin een dogmatisch 'ressourcement' mogelijk wordt, en wel in dubbele zin. In de theologie voltrekt zich dan weer het proces dat kenmerkend was voor het vroegste christendom. Dit las de oude teksten (i.c. het oude testament) in het licht van het nieuwe gebeuren met Jezus van Nazaret, en niet alleen de feiten in het licht van de teksten. Bovendien ontstaat door een dergelijke 'herbronning' een theologie die gevoed wordt door de eigentijdse praxis van de kerk.

3. Als aanduiding van het perspectief dat de methode van Chenu biedt, willen we deze lijn nu iets verder dan hijzelf deed doortrekken. Een theologie die haar matrix vindt in de praxis kan zich namelijk toch niet onttrekken aan het verstaan van de teksten, i.c. de geschriften van het oude testament en het nieuwe testament. Want ook al worden deze teksten primair geïnterpreteerd door de nieuwe feiten, het verstaan van deze feiten blijft gebonden (en daardoor ook gericht en beperkt) aan het verstaan van het gebeuren met Jezus van Nazaret dat ons slechts als geïnterpreteerd in het nieuwe testament gegeven is. Hier ontstaat een hermeneutische cirkel. Maar zij is anders van structuur dan de zogenaamde klassieke hermeneutische cirkel die men kan omschrijven als: om te verstaan moet men geloven, om te geloven moet men verstaan. In de nieuwe cirkel is de beweging van de hermeneutiek als volgt: de nieuwe feiten interpreteren de teksten terwijl de interpretatie van de feiten gebonden blijft aan de interpretatie van de teksten.

Toch komt de theologie hiermee niet op een dood spoor. Want de teksten worden gelezen in het licht van de nieuwe feiten en geven richting aan de betekenis ervan, zodat men deze feiten kan onderkennen als een voortzetting van het gebeuren uit het verleden. Zowel toen als nu staan gelovigen namelijk voor het probleem hoe in de feiten van de geschiedenis een heilsbetekenis te onderkennen. Nog steeds hebben zij hetzelfde probleem: in hoeverre is de geschiedenis van mensen de openbaring van God, wat is een woord van mensen en wat is een woord van God? De vroegste kerk legde haar geloof in de heilsbetekenis van bepaalde feiten neer in belijdende getuigenissen van dat heil. Deze teksten kunnen daarom het richtsnoer zijn voor hen die aktueel in hun eigen geschiedenis diezelfde dimensie trachten te ontdekken. De teksten zijn bovendien onmisbaar voor het ontcijferen van deze dimensie in onze geschiedenis omdat zij authentiek zijn bevonden om de geschiedenis van Jezus van Nazaret in zijn heilsbetekenis te doorlichten. Zij zijn als richtsnoer noodzakelijk voor ieder die nu als gelovige zijn geschiedenis op dezelfde wijze gestalte tracht te geven als Jezus van Nazaret.

Deze nieuwe hermeneutische cirkel is tenslotte een waarborg dat de theologie ten einde toe haar kritisch karakter bewaart. Want juist op het punt van de interpretatie van de feiten komt het konflikt van de vele interpretaties los.

Misschien is het enige wat een theoloog hier nog kan doen een 'weddenschap' aangaan (Ricoeur) dat men de mens en zijn geschiedenis beter kan creëren én begrijpen door de richting te volgen die door Jezus van Nazaret is aangegeven. Die weddenschap leidt dan tot de taak mijn weddenschap te verifiëren en die zo intelligibel te maken als maar mogelijk is. Omgekeerd verandert die taak ook de weddenschap; door het wedden op de betekenis van Jezus van Nazaret wed ik tevens dat mijn weddenschap voor mij een kracht tot nadenken zal worden op het niveau van het koherente spreken ⁴⁶.

⁴⁶ Vgl. P. RICOEUR, *Het symbool geeft te denken*, in: *Symbolen van het kwaad*, deel 2, Rotterdam 1970, 147.

SUMMARY

'Pastoral theology': the theological method according to Chenu

The article intends to give an insight into the theological method of Chenu. Included in the research are only those writings of Chenu which originated in the period that he was active within the organizations of the 'Action Catholique' and the 'Jeunesse Ouvrière Chrétienne'. The new pastoral policy which took form in these groups Chenu attempts to interpret theologically. In his interpretation he incorporates a widespread devotional theme of his time: the church as the body of Christ. In the new pastoral policy Chenu saw the continuation of the salvific event that became definitive in the Incarnation but which cannot be restricted to that event alone. The new facts he interpreted as salvific facts.

Of fundamental importance in this context is the fact that Chenu does not view these developments primarily as a movement within the church. 'The history of mankind becomes body of Christ.' The church has a function in those societal developments — Chenu speaks of a 'new society of work' — which tend toward higher forms of humanity. In the history of this human project salvific history achieves its form.

Hence Chenu's method is constructed out of three motifs: an historico-sociological analysis of the societal practice, the possible humanizing significance of this practice, and its theological interpretation. The central point of reference of these motifs lies in the praxis. Praxis has become a formal element of his method. Chenu analysed this praxis not only in its genesis but also in its feasibility. His reflection is for that reason equally an incentive for that praxis. In that reflection he makes use of concepts that have significance both on the historico-sociological and on the theological level. The interconnection between these two levels of meaning is finally guaranteed by his understanding of revelation that in the history of the human project salvation becomes revealed and receives form. In that history the dimension of the mystery is present. Together with the praxis as the formal methodical element this understanding of revelation forms the core of Chenu's theological method. (tr. John Van Den Hengel)

T. VAN DEN HOOGEN, in 1947 te Waalwijk, Nederland, geboren, studeerde filosofie en theologie aan het voormalig groot-seminarie van het bisdom 's Hertogenbosch te Haaren en aan de katholieke universiteit te Nijmegen, waar hij in 1972 afstudeerde. Hij is sindsdien werkzaam in het middelbaar onderwijs voor het vak katechese. Zijn adres is: Sniederslaan 118, Bladel (N. Br.), Nederland.